Goethe und Tolstoi

von

Thomas Mann

599
manGt

Goethe und Tolstoi

von

Thomas Mann

Alle Rechte vorbehalten

Copyrigth by
Verlag „Die Kuppel“
Karl Spiertz, Aachen

Druck
Peter Urlichs, Hofbuchdrucker,
Aachen

G599
.YmanGt

Goethe und Tolstoi

von

Thomas Mann

202674
4. S. 21

1923

Verlag „Die Kuppel"
Karl Spiertz, Aachen

Vortrag, zum erstenmal gehalten
September 1921 anläßlich der
Nordischen Woche zu Lübeck.

Germany

In Weimar lebte noch zu Anfang unſeres Jahrhunderts ein Mann, Julius Stöterer mit Namen und Lehrer ſeines Zeichens, der, als er noch ein Schüler, ein Gymnaſiaſt von 16 Jahren war, mit Dr. Eckermann unter demſelben Dache wohnte, nur wenige Schritte von Goethes Hauſe. An der Seite eines Schulkameraden, der mit ihm logierte, erhaſchte Stöterer manchmal mit Herzklopfen einen Schimmer und Schatten von der Geſtalt des Greiſes, wenn dieſer an ſeinem Fenſter ſaß. Aber beſeelt von dem Wunſche, ihn einmal recht aus der Nähe und ganz genau zu ſehen, wandten ſich die Jungen an ihren Hausgenoſſen, den Famulus, und baten ihn ſehr, ihnen eine ſolche Gunſt doch irgendwie zu verſchaffen. Eckermann war freundlich von Natur; er ließ die Knaben an einem Sommertage durch eine Hintertür in den Garten des berühmten Hauſes ein, und da ſtanden ſie nun in ihrer Beklommenheit und warteten auf Goethe, der denn auch zu ihrem Schrecken wirklich daherkam: in einem hellen Hausrock — es wird wohl der Flanell-Schlafrock geweſen ſein, von dem wir wiſſen — erging er ſich hier um dieſe Stunde, und da er der Jünglinge anſichtig wurde, ſchritt er auf ſie zu, blieb, nach Eau de Cologne duftend, natürlich die Hände auf dem Rücken, mit vorgeſchobenem Unterleib und jener Miene eines Reichsſtadt-Syndikus, hinter der er, wie glaubwürdig bezeugt iſt, Verlegenheit verbarg, vor ihnen ſtehen und fragte ſie nach Namen und Begehr — wahrſcheinlich nach beidem zugleich, was, wenn es ſo geſchah, wiederum ſehr ſtreng wirkte und

kaum zu beantworten war. Da sie denn etwas gestammelt hatten, empfahl ihnen der Alte, fleißig in ihren Studien zu sein, was sie sich dahin übersetzen mochten: rätlicher, als hier Maulaffen feilzuhalten, sei es für sie, sich hinter ihre Schulaufgaben zu setzen — und ging weiter.

So lief das ab — es war im Jahre 1828. — Dreiunddreißig Jahre später, eines Mittags um 1 Uhr, wollte Stöterer, der unterdessen ein tüchtiger, seinem Berufe in Liebe ergebener Mittelschullehrer geworden war, eben den Unterricht in der zweiten Klasse beginnen, als ein Schüler des Seminars den Kopf durch die Tür steckte und meldete, ein Fremder wünsche Herrn Stöterer zu sehen. Dieser Fremde trat denn auch ohne weiteres ein, bedeutend jünger als der Lehrer, mit nicht sehr starkem Vollbart, vortretenden Backenknochen, kleinen, grauen Augen und einem Paar Falten zwischen den dunklen Brauen. Er unterließ es, sich auszuweisen oder vorzustellen, sondern fragte sofort, worin heute nachmittag unterrichtet werde; und als er erfuhr, daß erst Geschichte, dann deutsche Sprache daran sei, fand er das ausgezeichnet und sagte, er habe die Schulen von Süddeutschland, Frankreich und England besucht und möchte nun auch die von Norddeutschland kennen lernen. Er sprach wie ein Deutscher. Man mußte ihn für einen Lehrer halten, auf Grund der sachkundigen und interessierten Fragen und Äußerungen, die er tat, indem er beständig Aufzeichnungen in sein Notizbuch machte. Er wohnte der Schulstunde bei. Als die Kinder einen Aufsatz, einen Brief über irgend ein Thema in ihre Hefte geschrieben hatten, verlangte der Fremde, die „Kompositionen" mitnehmen und behalten zu dürfen; sie seien für ihn von größtem Interesse. Das fand nun Stöterer denn doch naiv. Und wer entschädigte die Kinder für ihre Schreibhefte? Weimar war eine arme Stadt. . Er äußerte sich höflich in diesem Sinn. Aber der Fremde erwiderte, da könne Rat geschaffen werden, und ging hinaus. Stöterer

ließ den Direktor in die Klasse bitten. Etwas Ungewöhnliches, ließ er sagen, ereigne sich. Und da hatte er recht, wenn er es auch erst später so ganz begriff, wie recht er damals mit dieser Botschaft gehabt. Denn damals und auf der Stelle mochte es ihm nicht viel bedeuten, als der Fremde, der, ein Paket Schreibpapier unter dem Arm, zurückgekehrt war, dem Direktor und ihm seinen Namen nannte: „Graf Tolstoi aus Rußland". — Der Lehrer Stöterer aber brachte es hoch in Jahren und hatte folglich Zeit, gewahr zu werden, wessen Bekanntschaft er damals gemacht.

Dieser Mann also, der von 1812 bis 1905 in Weimar lebte, und dessen Leben sonst schlicht genug verlaufen sein mag, konnte sich des merkwürdigen Vorzugs rühmen, Goethe und Tolstoi persönlich gekannt zu haben — die beiden großen Männer, von denen ich heute abend zu Ihnen sprechen will. Ja, Tolstoi war in Weimar. Dreiunddreißigjährig, geboren in dem Jahre, das dem jungen Stöterer seine Unterredung mit Goethe brachte, kam Graf Leo Nikolajewitsch von Brüssel, wo er erstens Proudhon gesehen und sich von diesem hatte überzeugen lassen, daß la propriété — le vol sei, wo er aber zweitens die Erzählung „Polikuschka" geschrieben hatte, und die erste Stadt, die er in Deutschland besuchte, war die Stadt Goethes. Als Fremder von Distinktion und Gast des russischen Gesandten hatte er Eintritt in das Wohnhaus am Frauenplan, das damals dem Publikum noch nicht offen stand. Es wird aber berichtet, daß er sich weit mehr für die Fröbelschen Kindergärten interessierte, die von einer Schülerin Fröbels selbst geführt wurden, und deren pädagogisches System er mit großer Wißbegierde studierte.

Berührt es nicht sonderbar, zu hören, daß ein Mann sie beide gekannt hat, den Dichter des „Faust" und den „großen Schriftsteller des Russenlandes", wie Turgenjew Tolstoi in seinem berühmten Abschiedsbriefe nannte? Denn

sie gehörten ja verschiedenen Jahrhunderten an. Das Leben Tolstois erfüllt den größten Teil des neunzehnten. Er ist dessen Sohn, unbedingt, zumal als Künstler weist er alle Merkmale dieser Epoche auf und zwar ihrer zweiten Hälfte. Was Goethe betrifft, so hat das 18. Jahrhundert ihn hervorgebracht und wichtige, ja entscheidende Bestandteile seines Wesens und seiner Bildung gehören diesem an — das wäre leicht zu belegen. Nun ließe sich freilich sagen, daß in Tolstoi ebensoviel vom 18., von Goethes Jahrhundert, lebendig war, wie in Goethe vom 19., von demjenigen Tolstois. Tolstois rationales Christentum hat mit dem Deismus des 18. Jahrhunderts mehr zu schaffen als mit der mystisch-gewaltigen Religiosität Dostojewskijs, die ganz 19. Jahrhundert war. Sein Moralismus, der wesentlich in einer zersetzenden, alle menschlichen und göttlichen Einrichtungen unterminierenden Verstandeskraft bestand, war der Gesellschaftskritik des 18. Jahrhunderts verwandter, als dem viel, viel tieferen und wiederum religiöseren Moralistentum Dostojewskijs. Und sein Hang zur Utopie, sein Haß auf die Zivilisation, seine Passion für die Ländlichkeit, den bukolischen Frieden der Seele — eine noble Passion, die Passion eines adligen Herrn — kann ebenfalls als 18., und zwar als französisches 18. Jahrhundert angesprochen werden. Goethe andererseits: Sein Alterswerk, der soziale Roman „Wilhelm Meisters Wanderjahre", gibt namentlich dadurch Anlaß zum Erstaunen, daß darin mit einer Intuition, einem Scharf- und Weitblick, die okkult, seherisch anmuten, aber nur der Ausdruck feinerer Organisation, Ergebnis der Sensitivität, des Spürsinnes sind, die ganze gesellschaftlich-ökonomische Entwicklung des 19. Jahrhunderts: die Industrialisierung der alten Kultur- und Agrarländer, die Herrschaft der Maschine, der Aufstieg der organisierten Arbeiterschaft, die Klassenkonflikte, die Demokratie, der Sozialismus, der Amerikanismus selbst, nebst sämtlichen aus

diesen Veränderungen erwachsenden geistigen und erzieherischen Konsequenzen vorweggenommen ist.

Immerhin, und wie es nun mit der säkularen Zugehörigkeit der beiden großen Männer stehe — man kann sie nicht Zeitgenossen nennen. Nur vier Jahre lang haben sie die Zeitlichkeit geteilt: von 1828, dem Geburtsjahr des Russen, bis 1832, da Goethe starb. Und doch hindert dies nicht, daß mindestens ein Bildungsfaktor — und zwar ein moderner, aktueller (von den uralt-allmenschlichen, von Homer und der Bibel hier ganz zu schweigen) — daß also wenigstens ein Element ihres seelisch-geistigen Aufbaues ihnen beiden gemeinsam ist. Es ist das Element Rousseau.

„Ich habe den ganzen Rousseau gelesen, die ganzen 20 Bände, das Lexikon der Musik inbegriffen. Ich empfand für ihn mehr als Enthusiasmus, ich betete ihn an. Mit 15 Jahren trug ich an Stelle des gewohnten Kreuzes ein Medaillon mit seinem Bilde um den Hals. Ich bin mit einigen seiner Stellen so vertraut, daß es mir ist, als hätte ich sie selbst geschrieben". Das sind die Worte Tolstois aus seinen „Bekenntnissen." Und sicher, er war Rousseauist auf eine intimere, persönlichere und bedenklichere Weise, als Goethe, der als Mensch mit der nicht immer gewinnenden Problematik des armen Jean Jaques so gar nichts zu schaffen hatte. Wenn aber Goethe, um irgend ein Beispiel anzuführen, in einer frühen Rezension sich äußert: „Die Verhältnisse der Religion, die mit ihnen auf das engste verbundenen bürgerlichen Beziehungen, der Druck der Gesetze, der noch größere Druck gesellschaftlicher Verbindungen und tausend andere Dinge lassen den polierten Menschen und die polierte Nation nie ein eigenes Geschöpf sein, betäuben den Wink der Natur und verwischen jeden Zug, aus dem ein charakteristisches Bild gemacht werden könnte" — so ist das, literarisch gesprochen, „Sturm und Drang", allgemein geistesgeschichtlich gesprochen aber ist es Rousseauismus, mit seinem

Einschlag von Revolution, von Anarchismus sogar, der bei dem russischen Gottsucher religiös-urchristlich-bildungsfeindliches Gepräge annimmt, während bei Goethe schon hier ein Einlenken ins Humanistische, das Durchscheinen eines Bildungs- und Selbstausbildungs-Individualismus zu bemerken ist, den Tolstoi als unchristlich-egoistisch verpönt haben würde, obgleich er es nicht ist, obgleich er Arbeit am Menschen, am Menschentum, an der Menschheit bedeutet und, wie die „Wanderjahre" zeigen, in die Welt des Sozialen mündet. . .

Welche beiden Assoziationen sind es, meine Damen und Herren, die anklingen, wenn der Name Rousseau ausgesprochen wird — abgesehen von der Assoziation „Natur", die selbstverständlich zuallererst sich meldet? Es sind die Ideenverbindungen „Pädagogik" und „Autobiographie". Denn J. J. Rousseau ist ja der Verfasser des „Emile" und der „Confessions". Beide Elemente, das pädagogische und das autobiographische, tun sich aufs stärkste hervor bei Goethe wie bei Tolstoi, sie sind aus beider Werk und Leben überhaupt nicht wegzudenken. Das Motiv der Erziehung angehend, so habe ich Tolstoi heute sofort als pädagogischen Amateur in unser Gespräch eingeführt, und Sie erinnern sich, daß er jahrelang nichts anderes getrieben, die ganze Macht der ihm innewohnenden Leidenschaft in dieses Bett geworfen und theoretisch und praktisch mit dem Problem der russischen Volksschule bis zur Erschöpfung gerungen hat. Unnötig, darauf hinzuweisen, daß Goethe ein erzieherischer Mensch in des Wortes vollkommenster Bedeutung war. Die beiden großen Denkmale seines Lebens, das poetische und das prosaische, der „Faust" und der „Wilhelm Meister", sind Erziehungsgedichte, Darstellung menschlicher Ausbildung; und wenn in den „Lehrjahren" noch die Idee der individualistischen Selbstformung vorherrscht — „denn mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht", sagt Wilhelm

Meister — so wendet sich in den „Wanderjahren" der Erziehungsgedanke nach außen, ins Objektive, ins Soziale, ja ins Staatsmännische, und im Zentrum des Werkes steht, wie Sie wissen, die strenge und schöne Utopie der pädagogischen Provinz.

Das zweite Motiv, das bekennerisch-autobiographische, bei beiden nachzuweisen, ist ebenfalls leicht. Daß alle Werke Goethes nur „Bruchstücke einer großen Konfession" darstellen, wüßten wir auch dann, wenn wir es nicht von ihm selbst wüßten; und außerdem hat er ja „Dichtung und Wahrheit", neben Augustins und Rousseaus Bekenntnissen die berühmteste Autobiographie der Welt, geschrieben. Bekenntnisse nun hat auch Tolstoi verfaßt — ich meine zunächst ein Buch dieses Titels, gelegen durchaus auf der großen Linie der Lebens- und Seelenbeichten, die von dem afrikanischen Heiligen bis zu Strindberg, dem Sohn der Magd, heraufführt. Aber es ist wie bei Goethe: nicht durch ein Buch ist Tolstoi Autobiograph. Er ist es, angefangen bei dem Jugendroman „Kindheit und Knabenalter", durch sein gesamtes Lebenswerk in dem Grade, daß Mereschkowski, der große russische Kritiker, sagen konnte: „Die künstlerischen Werke L. Tolstois sind im Grunde nichts anderes, als ein mächtiges, durch 50 Lebensjahre hindurch geführtes Tagebuch, eine endlose, ausführliche Beichte." Ja, dieser Beurteiler setzt hinzu: „In der Literatur aller Zeiten und aller Völker wird sich wohl kaum ein zweiter Schriftsteller finden, der sein persönliches Privatleben, ja oft die intimsten Seiten desselben mit einer so großherzigen Aufrichtigkeit enthüllt, wie Tolstoi." — „Großherzig" — ich merke an, daß das ein etwas euphemistisches Beiwort ist. Man könnte, wollte man gehässig sein, dieser Aufrichtigkeit des berühmten Autobiographen auch andere Beiwörter geben, schlimmere, des Sinnes etwa, wie Turgenjew einmal ironisch von „Fehlern" sprach, die „einem großen Schriftsteller unentbehrlich seien"—

womit offenbar das „Fehlen“ gewisser Hemmungen gemeint ist, einer gewissen, sonst geforderten Schamhaftigkeit, Diskretion, Keuschheit, Bescheidenheit, oder, ins Positiv-Fehlerhafte gewendet, die Herrschaft eines gewissen Liebesanspruchs an die Welt, und zwar eines unbedingten Liebesanspruchs, insofern, als es bei der Selbstentblößung gleich viel gilt, ob Vorzüge oder Laster entblößt werden: man will gekannt und geliebt sein — geliebt, weil gekannt, oder geliebt, obwohl gekannt, das ist es, was ich „unbedingten“ Anspruch auf Liebe nenne. Das Merkwürdige ist, daß die Welt diesen Anspruch bestätigt und erfüllt.

Es gibt ein gutes Wort, das lautet: „Liebe zu sich selbst ist immer der Anfang eines romanhaften Lebens.“ Liebe zu sich selbst, so kann man hinzufügen, ist auch der Anfang aller Autobiographie. Denn der Trieb eines Menschen, sein Leben zu fixieren, sein Werden aufzuzeigen, sein Schicksal literarisch zu feiern und die Teilnahme der Mit- und Nachwelt leidenschaftlich dafür in Anspruch zu nehmen, hat dieselbe ungewöhnliche Lebhaftigkeit des Ichgefühls zur Voraussetzung, die, nach jenem klugen Wort, ein Leben „romanhaft“ macht — subjektiv, für den Erlebenden, aber auch objektiv, für die anderen, die Welt. Selbstverständlich ist diese „Liebe zu sich selbst“ etwas anderes, etwas Stärkeres, Tieferes und Produktiveres, als gemeine „Selbstgefälligkeit“, „Selbstverliebtheit“. Sie ist in den schönsten Fällen das, was Goethe in den „Wanderjahren“ „die Ehrfurcht vor sich selbst“ nennt und als die oberste Ehrfurcht feiert. Sie ist das dankbar-ehrfürchtige Erfülltsein der Götterlieblinge von sich selbst, wie es mit unvergleichlich innigem Nachdruck aus den Zeilen spricht:

„Alles geben die Götter, die unendlichen,
Ihren Lieblingen ganz:
Alle Freuden, die unendlichen,
Alle Schmerzen, die unendlichen, ganz.“

Sie ist das naiv-aristokratische Interesse an dem Mysterium hoher Bevorteilung, substantieller Vornehmheit, gefährlicher Auszeichnung, als deren Träger sie sich fühlen, ist die Lust, aus geheimster Erfahrung zu bekunden, wie ein Genie sich bildet, Glück und Verdienst nach irgendwelchem Gnadenschlusse sich unauflöslich verketten: diese Lust, die „Dichtung und Wahrheit" hervorbrachte, und die recht eigentlich die große Autobiographie überhaupt inspiriert.

„Ich fühlte das Bedürfnis," schreibt Tolstoi von seiner Jünglingszeit, „von jedermann gekannt und geliebt zu sein, das Bedürfnis, meinen Namen zu nennen — und alle sollten von dieser Mitteilung großen Eindruck empfangen, sich um mich scharen und mir für etwas danken ..." Das war ganz früh, bevor er irgendeines seiner künstlerischen Werke konzipiert, noch der Idee ansichtig geworden war, eine neue, praktische, irdische, dogmenlose Religion zu gründen — ein Gedanke, auf den er übrigens laut seinem Tagebuch schon mit 27 Jahren verfällt. Sein Name, so empfindet er, sein bloßer Name, Leo Tolstoi, diese Formel für sein dunkel und mächtig sich regendes Ich, soll einer „Mitteilung" an die Welt gleichkommen, wodurch diese aus einem vorläufig unbestimmten Grunde großen Eindruck empfangen und veranlaßt werden soll, sich dankend um ihn zu scharen. Viel später, im Jahre 1883, um die Zeit, als Tolstoi sich von einem befreundeten Künstler bei der Arbeit, in der Haltung des Schreibenden, porträtieren läßt, liest er einem anderen Freunde und Verehrer, dem ehemaligen Offizier Tschertkof, eines Tages aus dem Manuskript seiner neuen Bekenntnisschrift „Worin besteht mein Glaube?" vor. Er liest eine kategorische Verwerfung des Militärdienstes vom christlichen Standpunkt aus, und Tschertkof freut sich darüber so sehr, daß er nicht mehr zuhört, die weiteren Abschnitte nicht verfolgt und aus seinen eigenen Gedanken erst erwacht, als er den Vorleser plötzlich seinen eigenen Namen artikulieren

hört: Tolstoi war zum Schlusse gekommen, und „besonders deutlich", sagt Tschertkof, sprach er die unter den Text gesetzte Unterschrift aus: „Leo Tolstoi."

Mit seinem Namen hat Goethe einmal ein poetisches Vexierspiel getrieben, das mich immer aufs wunderlichste und tiefste berührt hat. Man erinnert sich, daß er im „West-östlichen Diwan" für sich selbst, den Liebhaber Marianne-Suleikas, den Decknamen Hatem gewählt — eine glückselig icherfüllte Wahl, denn Hatem bedeutet „der reichlichst Gebende und Nehmende". In einem herrlichen Gedicht des „Diwans" nun läßt er diesen Namen mit einem Worte korrespondieren, auf das er sich, der Struktur des Gedichtes nach, reimen müßte, auf das aber nicht er sich reimt, sondern ein anderer, Goethes wirklicher Name, so daß der Leser oder Hörer gezwungen ist, in Gedanken diesen dafür einzusetzen. „Nur dies Herz", spricht der schon weißhaarige Liebende zur jugendlichen Geliebten —

„Nur dies Herz, es ist von Dauer,
Schwillt in jugendlichstem Flor;
Unter Schnee und Nebelschauer
Rast ein Ätna dir hervor.
Du beschönst wie Morgenröte
Jener Gipfel ernste Wand,
Und noch einmal fühlet Hatem
Frühlingshauch und Sommerbrand."

„Und noch einmal fühlet Goethe —." Mit ergreifender Schelmerei ist hier durch die nicht erfüllte Klangforderung der Name Hatem als untergeschoben verleugnet, die östliche Maskerade autobiographisch durchbrochen, und besonders deutlich, weil das Gehör dem lesenden Auge widerspricht, tritt Goethes eigener, von Gott und Menschen gesegneter Name hervor — gereimt auf das Schönste und bestrahlt von dem Schönsten, was die sinnliche Welt zu bieten hat: von der Morgenröte.

Darf man das „Selbstgefälligkeit“ nennen — im Sinn jenes dankbar-ehrfürchtigen Erfülltseins der Götterlieblinge von sich selbst? Goethe hat sich sein Leben lang gegen die Prüderie gewendet, die das Gefallen an sich selbst verpönen möchte. Er gab zu verstehen, daß sie Sache derer sei, denen zum Gefallen an sich selbst auch nicht der mindeste Grund gegeben ist. Offen hat er sogar die gewöhnliche Eitelkeit verteidigt, durch deren Unterdrückung die Gesellschaft zugrunde gehe. Ist denn Selbstliebe von der Liebe zu einem Du, zur Welt, zu den Menschen überhaupt zu trennen?

„Wie sie sich an mich verschwendet,
Bin ich mir ein wertes Ich;
Hätte sie sich weggewendet,
Augenblicks verlör' ich mich.“

Und ist der Ruhmestraum des jungen Tolstoi, sein Wunsch, „gekannt und geliebt“ zu sein, nicht ein Beweis seiner Liebe zum großen Du der Welt? Ichliebe und Weltliebe sind psychologisch gar nicht auseinanderzuhalten — weshalb denn auch die alte Frage, ob Liebe eigentlich ein altruistisches Gefühl und nicht vielmehr ein egoistisches sei, die müßigste der Fragen ist. Der Gegensatz von Egoismus und Altruismus ist in der Liebe restlos aufgehoben.

Es wird damit zusammenhängen, daß der autobiographische Trieb sich kaum jemals als dilettantischer Irrtum erweist, daß er seine Rechtfertigung in sich zu tragen scheint. Talent, allgemein gesprochen, ist ein heikler, schwieriger Begriff, bei dem es sich weniger darum handelt, ob Einer etwas *kann*, als darum, ob Einer etwas *ist*, so daß man sagen könnte, Talent sei nichts weiter als *Schicksalsfähigkeit*. Aber wessen Leben hat Schicksalswürde? Mit Geist und Empfindung ist aus jedem Leben alles zu machen, ist aus jedem Leben ein „Roman“ zu machen. Anders als der rein poetische Impuls, der so oft auf Selbsttäuschung beruht, hat der autobiographische, wie es scheint, immer ein

Maß von Geist und Empfindung bereits zur Voraussetzung, das ihn von vornherein rechtfertigt, so daß er nur produktiv zu werden braucht, um unserer Teilnahme sicher zu sein: darum sagte ich, daß die „Liebe zu sich selbst", die sein Ursprung ist, von der Welt bestätigt, von ihr geteilt zu werden pflegt.

„Seht doch, was für ein wundervoller Mensch auf der Erde lebt!" Dies war der innerliche Ruf Georgijs im Anschauen Tolstois, wie er in seinen Erinnerungen erzählt, und es ist dieser Ruf, zu dem alle Autobiographie die Welt bewegen will, und zu dem sie sie wirklich auch regelmäßig bewegt. Denn jeder Mensch ist wundervoll; mit Geist und Empfindung läßt sich jedes Menschenleben als interessant und liebenswert erweisen, auch das elende. J. J. Rousseau war nicht das, was man unter einem „Götterliebling" zu verstehen gewohnt ist. Der Vater der französischen Revolution war ein Elender, ein halb oder dreiviertel Verrückter, ein Selbstmörder zum Schlusse wahrscheinlich auch, und die Mischung aus Empfindsamkeit und Blasenkatarrh, welche die „Confessions" darstellen, ist rein ästhetisch genommen durchaus nicht nach jedermanns Geschmack. Trotzdem ist der Liebesanspruch, den seine Selbstentblößung enthält und erhebt, so ausgiebig und unter so vielen Tränen honoriert worden, daß man den armen Jean Jacques wahrhaftig als den Vielgeliebten, le bien-aimé, bezeichnen könnte. Und diesen weltumfassenden Gefühlserfolg verdankt er seinem Bunde mit der Natur — einem etwas einseitigen Bunde, wie man hinzufügen muß, denn dieser geniereiche Halbnarr und exhibitionistische Welterschütterer war ja eher ein Stiefkind der Allmutter, als einer ihrer Lieblinge, eher ein Malheur von Geburt, als ein Glücksfall natürlicher Begünstigung und Bevorteilung. Sein Verhältnis zur Natur war sentimentalisch in des Wortes vollständigster Bedeutung, und eine Woge von Sentimentalismus, um nicht zu sagen: von

Sentimentalität war es, die der Roman seines Lebens über die Welt brachte.

„Der arme Jean Jaques." Man spricht nicht in diesem Tone von den beiden zuweilen als „göttlich", „gottgleich" bezeichneten Männern, in denen, wie wir fanden, wichtige Elemente von Rousseaus Wesen sich wiederholen. Denn diese waren nicht sentimentalisch; sie hatten kaum Anlaß, sich nach Natur zu sehnen, sie selbst waren Natur. Ihr Bund mit der Natur war nicht einseitig, wie bei Rousseau, oder, wenn doch, so umgekehrt, auf entgegengesetzte Weise: die Natur war es, die sie, ihre begünstigten Kinder, liebte und hielt, und sie ihrerseits, gewissermaßen, strebten von ihr, aus der Dumpfheit und Gebundenheit des Naturhaften fort — mit unterschiedlichem Erfolge, muß man sagen, sowohl wenn man jeden für sich betrachtet, als auch, wenn man beide miteinander vergleicht. „So bin ich", bekennt Goethe, „bei meinen tausend Gedanken wieder zum Kinde herabgesetzt, unbekannt mit dem Augenblick, dunkel über mich selbst." Und an Schiller, den Sänger höchster Freiheit, schreibt er: „Wie groß der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald sehen, wenn sie bei näherer Bekanntschaft eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken, über die ich nicht Herr werden kann." Immerhin darf man urteilen, daß Goethes hochhumanistisches Bestreben, „aus einem dunklen Produkt der Natur ein klares Produkt seiner selbst, d. h. der Vernunft zu werden, und so des Daseins Beruf und Pflicht zu erfüllen", wie Riemer es so außerordentlich schön ausdrückt, von reinerem Erfolge gekrönt war, als der Versuch des Grafen Leo Nikolajewitsch Tolstoi, sein Leben „in das heilige Leben unseres gebenedeiten Vaters, des Bojaren Lew, umzuwandeln", wie Gorki sagt. Dieser Prozeß der Selbstverchristlichung und Selbstkanonisierung eines bis zur Göttlichkeit naturgeliebten Menschen- und Künstlertums war ein recht ungeschickter Vergeistigungs-

versuch und trotz großer populärer Erfolge bei den Angelsachsen für die Betrachtung eher peinlich als beglückend, im Vergleich mit der hohen Bemühung Goethes. Denn Natur und Kultur, das ist kein Widerspruch; das zweite ist nur die Veredelung, nicht die Verleugnung des ersten. Selbstverleugnung aber, nicht Selbstveredelung, war die Methode Tolstois, und Selbstverleugnung kann die beschämendste Form der Lüge sein. Goethe hat wohl, auf einer gewissen Stufe der Kultur, seinen „Götz" das Werk „eines ungezogenen Knaben" genannt; aber er hat niemals das eigene Schöpfertum so elend und kindisch beschimpft, wie der alternde Tolstoi es tat, als er „bedauerte", „Kindheit und Knabenalter", das Werk seiner frischesten Jugendkraft, geschrieben zu haben — so schlecht, so unaufrichtig, so literarisch, so sündhaft sei dieses Buch; oder wenn er in Bausch und Bogen von „all dem künstlerischen Geschwätz" sprach, „mit dem die 12 Bände seiner Werke gefüllt seien, und dem die Menschen unserer Zeit eine unverdiente Bedeutung beimäßen". Das ist es, was ich lügenhafte Selbstverleugnung und ungeschickte Vergeistigung nenne. Und doch konnte er sich nur mit seinen Worten, nicht auch durch sein schweigendes Sein verleugnen, und Gorki sah ihn an, den Patriarchen mit dem „listigen" kleinen Lächeln und den dick geäderten Schöpferhänden und dachte bei sich: „Der Mann ist gottgleich."

„Gottgleich", „göttlich", so hat man auch Goethe oft genannt. Die Redensart vom „Olympier" ist Gemeinplatz. Aber nicht erst dem weltberühmten und geistig gebietenden Greis hat man mit diesem Beiwort gehuldigt — schon als Mann, als Jüngling „mit zaubernden Augen voll Götterblicken", wie Wieland sang, hat er tausendmal von den Mitlebenden dies Attribut empfangen, und Riemer erzählt, wie der Sechzigjährige sich bei Gelegenheit bitter darüber lustig gemacht und gerufen habe: „Ich habe den Teufel vom Göttlichen! Was hilft's mir, daß man mir nachsagt:

das ist ein göttlicher Mann, wenn man nur nach eigenem Willen tut und mich hintergeht. Göttlich heißt den Leuten nur der, der sie gewähren läßt, wie ein jeder Lust hat." — Was Tolstoi betrifft, so war er nicht eben ein Olympier — kein Humanistengott, natürlich. Er war, sagt Gorki, eher so eine Art von russischem Gott, der „auf einem Ahornthron unter einer goldenen Linde sitzt" — heidnisch also auf andere Art, als der Jupiter von Weimar, aber heidnisch eben doch, bei allen christlichen Aspirationen, denn Götter sind heidnisch. Warum? Weil sie naturhaft sind. Weil man nicht Spinozist zu sein braucht, wie Goethe, der wußte, warum er es war, um Gott und Natur als Eines und den Adel, den die Natur verleiht, als göttlich zu empfinden. „Göttlich", das bedeutet, uns: naturgesegnet; und Gesegnete der Natur, Vorzugskinder der schaffenden Macht waren sie beide, die großen Bildner, von denen wir reden; hierin beruht ihre Verwandtschaft, ihr gemeinsamer Adel, der sich von dem Adel der Geistessöhne, der Kinder der Idee, von dem Adel ihrer großen Gegenspieler, Schiller und Dostojewskij, auf klassische und ewig gültige Weise unterscheidet. Liegt vielleicht in dieser ihrer gemeinsamen Art die Wurzel des bei beiden so stark entwickelten autobiographischen Triebes? Ich frage so, weil sich bei dem Gegentyp, den Söhnen der Idee, wie ich sie nannte, bei Schiller und Dostojewskij, dieser Trieb zum Bekenntnis, zur Selbstdarstellung, Selbsthingabe überhaupt nicht oder nur ganz andeutungsweise findet. Von sich selbst zu sprechen, ihr eigenes Leben zu enthüllen, haben diese aus irgendeinem stolzen oder bescheidenen Grunde verschmäht, sie schweigen von sich, sie sind entweder zu kalt und hochmütig oder aber zu demütig, zu gleichgültig gegen ihr Ich, um sich autobiographisch hinzugeben, jedenfalls gestattet ihre Art von Adel, von Vornehmheit ihnen nicht, jenen Liebesanspruch zu erheben, der in aller Autobiographie enthalten ist. Es ist kein Zweifel,

daß die Göttlichen, die Naturgeliebten, sie, deren Reich „von dieser Welt" ist, und die darum Realisten heißen, sich selbst mehr lieben, vielleicht mehr Ursache haben, sich selbst zu lieben, als die Heiligen und Helden des Geistes, der Idee, deren Reich auf eine tief christliche, unheidnische Weise nicht von dieser Welt ist, und um deren Schöpfertum es also auch so gründlich anders steht, als um das der Antäisch-Erdverbundenen. Und ihre Liebe zu sich selbst, ihr dankbar-ehrfürchtiges Erfülltsein, wie wir sagten, strömt über, indem sie von sich, von ihrem Adel und Glück, von dem Segen, der auf ihnen liegt, künden und der Welt davon mitteilen.

Ich fühle wohl, daß Sie mir, was ich da sage, eher noch für Goethe, als für Tolstoi zugeben werden, diesen epischen Giganten, dessen Leben und Schöpfung durch moralistische Gequältheit, durch die ungeschickte Mühsal der Selbstverleugnung und falschen Vergeistigung so beschwert und dunkel gefärbt erscheint, daß von überströmendem adeligen Wohlsein wenig zu spüren ist, wie Sie sagen werden. Und doch bin ich im stillen meiner Sache sicher und habe hundert Anzeichen und Beweise dafür, daß bei allen entfernenden Unterschieden der Rasse, der Nationalität, der Zeitumstände und der Überlieferungen Goethe und Tolstoi in diesem Wesentlichen, wovon ich spreche, Brüder, artgleich, ebenbürtig waren, wie ihnen gegenüber Schiller und Dostojewskij es sind. Die Qual und Mühsal in Tolstois Leben kann mir diese Einsicht nicht trüben. Denn erstens fehlt es daran auch in Goethes Leben, trotz seiner heiteren Tönung, durchaus nicht und ferner ist es das Charakteristische im Leben der Gotteskinder, daß durch alles Leiden, alle Qual, die etwa darin vorkommen, ihre wahre und eigentliche Bestimmung immerfort gleichsam sonnig hindurchschimmert.

„Wenn Lew Nikolajewitsch gefallen wollte," berichtet Gorki in seinem ausgezeichneten, überaus aufschlußreichen

kleinen Erinnerungsbuch, „so konnte er das leichter, als eine kluge und schöne Frau. Stelle dir eine Menge von allen möglichen Leuten vor, die in seinem Zimmer sitzen: der Großfürst Nikolai Michailowitsch, der Hausmaler Ilja, ein Sozialdemokrat aus Jalta, ein Musiker, ein Deutscher, der Dichter Bulgakow usw., und alle schauen ihn mit denselben verliebten Augen an, während er ihnen die Lehre Laotses erklärt. . . . Ich pflegte ihn genau so anzuschauen, wie die andern. Und jetzt sehne ich mich, ihn noch einmal zu sehen — und werde ihn niemals sehen." — Eines ist offensichtlich: Es war nicht die Lehre Laotses, die diese Verliebtheit in aller Augen brachte. Diese Lehre wäre allgemein nur sehr geringem Interesse begegnet, ohne den, der sie vortrug. Die Sehnsucht Gorkis aber, Leo Tolstoi noch einmal zu sehen, ist genau dieselbe, welche zu Anfang des 19. Jahrhunderts pilgernde Menschen aus aller zivilisierten Welt in die kleine thüringische Residenz und das Haus am Frauenplane zog, diesen Erdenwinkel, der damals in der Phantasie der Menschen ungefähr — und nicht nur ungefähr — die Rolle spielte, wie zu Anfang des 20. das Herrenhaus des Gutes Jasnaja Poljana im russischen Gouvernement Tula... Weimar und Jasnaja Poljana! Die Bemerkung drängt sich auf, daß weder Schillers noch Dostojewskijs Adel und Genie einen Erdenwinkel zum gnadenkräftigen Wallfahrtsort gemacht haben. Wir haben keine Zeit, darüber nachzudenken, warum nicht? Vielleicht einfach deshalb nicht, weil sie nicht alt genug dazu wurden, weil die Natur ihnen die Würde und Weihe der hohen Jahre versagte, ihnen nicht vergönnte, auf allen Stufen des Lebens charakteristisch fruchtbar zu sein, ein ganzes und klassisches Leben durchzuführen... Um aber auf jene „Verliebtheit in aller Augen" zurückzukommen, von der Gorki spricht, so ist es genau dieselbe, die der Herzog Karl August im Sinne hatte, als er Goethen die Grüße des von Rußland kommenden Kaisers

Napoleon ausrichtete und hinzufügte: „So wirst du von Himmel und Hölle beliebäugelt."

Wir haben bisher von Goethe und Tolstoi als Autobiographen, wir haben vom Wesen der Autobiographie überhaupt gesprochen. Aber wo es Autobiographie gibt, da ist das Element der Erziehung nicht weit: beide Triebe hängen aufs engste zusammen, ja, sie sind eins, das pädagogische Element lebt, bewußt oder unbewußt (und besser, wenn unbewußt) bereits in den autobiographischen, es ergibt sich daraus, es wächst daraus hervor.

Goethe nennt Wilhelm Meister irgendwo sein „geliebtes Ebenbild". . . Wieso doch? Liebt man sein Ebenbild? Sollte nicht ein Mensch, der nicht an unheilbarer Selbstgefälligkeit krankt, in der Anschauung seines Ebenbildes der eigenen Verbesserungsbedürftigkeit sich recht bewußt werden? Doch, eben dies sollte er. Und eben dies Gefühl der Verbesserungs- und Vervollkommnungsbedürftigkeit, diese Empfindung des eigenen Ich als einer *Aufgabe*, einer sittlichen, ästhetischen, kulturellen Verpflichtung, *objektiviert* sich im Helden des autobiographischen Bildungs- und Entwicklungsromans, vergegenständlicht sich zu einem Du, an welchem das dichterische Ich zum Führer, Bildner, Erzieher wird — identisch mit ihm und zugleich ihm überlegen in dem Grade, daß Goethe seinen Wilhelm, den guten Kerl in seinem dunklen Drange, den er aus sich herausgestellt, einmal mit väterlicher Zärtlichkeit einen „armen Hund" nennt — ein Wort voller Empfindung für sich und ihn. Im Innern des autobiographischen Pathos selbst also vollzieht sich bereits die Wendung ins Erzieherische. Und dieser Objektivierungsprozeß schreitet im „Wilhelm Meister" fort durch die Einführung der Gesellschaft des „Turmes", die Wilhelms Schicksal und menschliche Ausbildung in die Hände nimmt, sein Leben an geheimen Fäden leitet; immer deutlicher wandelt sich in den „Lehrjahren"

die Idee der persönlich-abenteuernden Selbstausbildung in die der Erziehung, um in den „Wanderjahren", wie wir sagten, völlig ins Soziale, ja Politische zu münden, und Goethe hat nicht versäumt, auch am Ende des Faust-Gedichtes noch diese unfehlbare Zusammengehörigkeit von Selbst- und Menschenbildung einen Augenblick poetisch aufleuchten zu lassen: Denn den Verklärten, der drunten „immer strebend sich bemühte", empfangen selige Knaben dort oben mit dem Gesange:

„Wir wurden früh entfernt
Von Lebehören;
Doch dieser hat gelernt, —
Er wird uns lehren."

Niemand hat je das eigene Ich in dem Sinne geliebt, niemand war je „egozentrisch" in dem Sinne, daß er sein Ich als kulturelle Aufgabe verstand und es sich in der Betreuung dieser Aufgabe sauer werden ließ, ohne auch zu erzieherischer Wirkung in der äußeren Menschenwelt, zum Glück und der Würde eines Jugendführers und Menschenbildners wie von ungefähr zu gelangen; und der Augenblick dieser Einsicht ist, wie er erst auf der Höhe des Lebens sich einstellt, der höchste im Leben des produktiven Menschen. Er wird nicht vorhergesehen, vorhergeahnt auch nur, dieser Augenblick — ich glaube, niemals. Der autobiographische arme Hund, auf nichts, als die hinlänglich schwierige Kultur des eigenen Ackers, oder, religiös gesprochen, auf die Rettung und Rechtfertigung des eigenen Lebens von Hause aus bedacht, wird sich nicht eingebildet haben, er „könne was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren". Dennoch kommt der Tag, wo er mit noch ungläubigem Staunen gewahr wird, daß er gelehrt hat, indem er lernte, daß er gebildet, erzogen, geführt, durch das hohe, eroserfüllte und menschenverbindende Kulturmittel der Sprache junges Leben mit dem Stempel seines Geistes geprägt hat,

und diese Erkenntnis, diese seine Existenz fortan beherrschende Gewißheit läßt an plastischer Lust alles gemein-menschliche Liebes- und Vaterglück so weit zurück, wie überhaupt geistiges Leben das sinnlich-individuelle an Würde, Schönheit und Großartigkeit übertrifft.

Was wir da anzudeuten und zu entwickeln suchten, sind Ideen aus der Sphäre des deutschen Idealismus und Humanismus — einer Sphäre, die niemals diejenige Tolstois sein konnte, obgleich er natürlich mit ihr in Berührung gekommen ist, wie gewisse Notizen in seinen Tagebüchern beweisen würden, wenn es der Beweise bedürfte. „Ich lese Goethe. Die Gedanken schwärmen", schreibt er zu Anfang der sechziger Jahre, als Mann von einigen dreißig Jahren also, um die Zeit, als er vom Auslande nach Rußland zurückkehrte und seine Arbeit als pädagogischer Schriftsteller und Praktiker begann. Damals feierte man dort eben die Aufhebung der Leibeigenschaft. Soziale Betätigung war das Losungswort der Gesellschaft und oft genug gewiß nur eine Modelosung. Für Tolstoi war das Soziale sittliche Leidenschaft; mit der vollen, gründlichen und unbedingten Hingabe an alles Tun, die den Moralisten von Passion auszeichnet, stellte er sich in den Dienst der Gemeinschaft — und zwar zunächst auf demselben Gebiet, in dessen Betreuung auch Goethe lange Jahre seines Lebens entsagungsvoll verbracht hat, dem administrativen. Wie Goethe das Herzogtum Sachsen-Weimar regierte, so wirkte der Gutsbesitzer Graf Leo Tolstoi in seinem Bezirk als Mirovoj posrednik, als Friedensrichter; was aber überraschen könnte, und zwar soweit Goethe in Betracht kommt, ist der Geist, in dem sie beide ihres Amtes walteten, und den man im engeren Sinne des Wortes den sozialen nennt. Die beiden großen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Umwälzungen, von denen die eine in Goethes Leben fiel und es schwer erschütterte, die andere erst Jahre nach

Tolstois Tode, in unseren Tagen, Wirklichkeit wurde, sind von den beiden Dichtern aufs klarste vorausgefühlt, vorausgesehen worden, von jedem nach seiner Art. Goethe hat die französische Revolution mit Schrecken kommen sehen, mit Widerstand, mit dem dringende Wunsche, ihr vorzubeugen. Tolstoi prophezeite die russische mit einer Sicherheit, die positiver revolutionärer Sympathie entsprang. Unter feierlich ausführlicher Datierung: „1865, 13. August, Jasnaja Poljana", schreibt er in sein Tagebuch: „Die allgemein historische Aufgabe Rußlands liegt darin, in die Welt den Gedanken einer sozialen Regelung der Bodenverteilung zu bringen. . . . Das russische Volk negiert das stärkste, von aller Arbeit unabhängige Eigentum, d. h. das Eigentum an Grund und Boden, das gleichzeitig dasjenige ist, welches das Recht anderer Menschen, Eigentum zu erwerben, am meisten hindert. Das ist kein Traum, es ist eine Tatsache, die im Gemeindeeigentum der Bauern und Kosaken zum Ausdruck kommt. Diese Wahrheit versteht der russische Gelehrte wie der russische Bauer, der da sagt: „Man schreibe uns bei den Kosaken ein, und die Erde wird frei sein." Dieser Gedanke hat eine Zukunft. Eine russische Revolution kann nur auf ihm fußen. Die Revolution wird sich nicht gegen das Zartum und den Despotismus wenden, sondern gegen das Eigentum an Grund und Boden. Sie wird sagen: „Von mir, vom Menschen, nimm und raub', was du willst, aber die Erde laß uns ganz!" Der Despotismus hindert diese Ordnung der Dinge nicht, er fördert sie." Und Tolstoi fügt hinzu: „Dies alles sah ich im Traum am 13. August."

Daß Goethes ministerielles Wirken in hohem Grade von agrar-ethischen Gesichtspunkten bestimmt war, wird manchem neu sein. Die Entlastung der Bauern von Frohnen und Zehnten, Bodenreform, die Umwandlung des bäuerlichen und gutsherrlichen Besitzes in freies, teilbares

Eigentum: dies sind Dinge, die er sich jahrelang aufs ernsteste angelegen sein ließ — ziemlich erfolglos im großen ganzen; aber seinen Aristokratismus mit sozialer Indifferenz zu verwechseln, wäre sehr fehlerhaft. „Die Verdammnis, daß wir des Landes Mark verzehren," schreibt er 1782, sieben Jahre vor der Pariser Katastrophe, „läßt keinen Segen der Behaglichkeit grünen." Das ist nicht Ruchlosigkeit, es ist wundes soziales Gewissen, und es ist die Ahnung der Revolution. Und wenn Tolstoi als Friedensrichter sich zum Anwalt der Bauern gegen die Tyrannei der Grundbesitzer und Polizeioffiziere machte und auf diese Weise nicht nur seine Beziehungen zu den Gutsnachbarn, sondern auch vorübergehend seine Gesundheit zerstörte, so wirkte eben der Geist aus ihm, der aus der Goetheschen Briefstelle spricht: „Das arme Volk muß immer den Sack tragen. . . . . Ich sehe den Bauersmann der Erde das Notwendige abfordern, das doch auch ein behäglich Auskommen wäre, wenn er nur für sich schwitzte. Du weißt aber, wenn die Blattläuse auf den Rosenzweigen sitzen und sich hübsch dick und grün gesogen haben, dann kommen die Ameisen und saugen ihnen den filtrierten Saft aus den Leibern. Und so geht's weiter, und wir haben's so weit gebracht, daß oben immer an einem Tage mehr verzehrt wird, als unten in einem beigebracht werden kann." — Man sieht also die beiden großen Dichter, der westliche und der östliche, stimmten in sozialen Gewissensangelegenheiten und in dem Vorgefühl unabwendbar nahender Krisen in einem Grade überein, der nur den überraschen könnte, der unter Dichtertum nichts als Traum und Kunst und nicht vor allem sensitives Angeschlossensein an Zeit und Zukunft, Sehertum also, verstünde.

Auch die pädagogische Neigung war bei Tolstoi, anders als bei Goethe, unmittelbar sozial-moralischer Herkunft. „Ein Mann von Begabung und Wissen, sagte er, müsse denen, die dieser Vorteile ermangeln, Anteil daran gewähren,

ehe er für sich selbst Vergnügen daraus ziehe —": eine ärmliche Motivierung seiner Bestrebungen, das muß man sagen, rational-humanitär, wie das bewußte Denken des mächtigen Künstlers nun einmal war, und tief untergeordnet der schönen Menschlichkeit, mit der bei Goethe das Soziale aus der Kultur- und Bildungsidee organisch erwuchs. Aber was Tolstoi dachte, war immer unendlich geringer, als das, was er war; und wir müßten uns psychologisch sehr irren, wenn es Zufall gewesen sein sollte, daß der soziale Gewissenstrieb des großen Plastikers und Autobiographen sich gerade auf das Gebiet der Erziehung warf — wenn nicht vielmehr auch hier die Zusammenhänge gewaltet hätten, auf die wir im Vorangegangenen einiges Licht zu werfen versuchten.

Nutzen wir die kurze Spanne Zeit, die uns noch bleibt, um Goethe und Tolstoi als Erzieher ein wenig miteinander zu vergleichen, die Gegensätze zu bemerken, die sie charakteristisch trennen, aber auch die Punkte festzustellen, an denen eine merkwürdige Ideenverwandtschaft sie verbindet.

Ein Unterschied besteht sogleich darin, daß Goethe sich als Pädagog im Theoretischen, ja Utopischen hielt, seine Gedanken und Lehrmeinungen allein als Dichter und Schriftsteller entwickelte und darstellte, während Tolstoi, unbeschadet einer ausgebreiteten pädagogisch-schriftstellerischen Tätigkeit, als Volksschullehrer auf eigene Hand, als Gründer von Schulen für Bauernkinder seine Ideen praktizierte oder vielmehr damit experimentierte, auf dem Wege des praktischen Versuches zu ergründen sich bemühte, wie und worin das Volk und der junge Mensch überhaupt unterrichtet zu werden wünsche: denn daß dies nicht feststehe, und daß es vor allem darauf ankomme, dies festzustellen, war seine oberste pädagogische These. „Das Volk," sagte er, „dieser an der ganzen Angelegenheit meistinteressierte Teil, Partei und Richter in einer Person, hört

unsere mehr oder weniger geistreichen Auseinandersetzungen darüber, wie man seine geistige Nahrung zubereiten soll, ruhig an. Sie sind ihm völlig gleichgültig, denn es weiß genau, daß es in der großen Angelegenheit seiner geistigen Entwicklung nicht einen falschen Schritt machen und nichts annehmen wird, was falsch ist, und alle Versuche, es auf eine ihm nicht gemäße Art, z. B. auf deutsche Art, zu bilden, zu lehren und zu lenken, werden von ihm abprallen wie Erbsen von der Wand." Wenn man, so erklärt Tolstoi in Schriften und Polemiken, den Typus der deutschen Schule auf Grund historischer Erfahrung als etwas Wünschenswertes anerkennen müsse, so bleibe doch die Frage offen, ob man als Russe für eine Volksschule eintreten dürfe, die in Rußland noch garnicht bestehe. Denn welche geschichtlichen Argumente könne man für die Behauptung anführen, daß die russischen Schulen das gleiche sein müßten, wie die des übrigen Europa? Das Volk, sagt er, braucht Erziehung, und jedes einzelne Individuum sucht sie unbewußt. Die höher kultivierte Menschenklasse, die Gesellschaft, die Regierungsbeamten, trachtet ihr Wissen auf die anderen zu übertragen und die weniger gebildete Menge zu erziehen. Man sollte meinen, daß ein derartiges Zusammentreffen der Notwendigkeiten sowohl der Klasse, die den Unterricht erteilt, als auch der, die ihn empfängt, zur Befriedigung gereichen müsse. Allein das Gegenteil ist der Fall. Die Menge handelt unaufhörlich den Anstrengungen entgegen, die für ihre Erziehung von den oberen Klassen gemacht werden, so daß diese Anstrengungen häufig vereitelt werden. Wer hat Schuld? Was ist rechtmäßiger — der Widerstand, oder die Handlung, gegen die er sich richtet? Muß der Widerstand gebrochen oder die Handlung geändert werden? Dies letztere, entscheidet Tolstoi, ist der Fall. „Sollen wir," sagt er, „uns nicht ehrlich und offen eingestehen, daß wir nicht wissen, nicht wissen können, was

das Bedürfnis der kommenden Generation sein wird, daß wir uns jedoch verpflichtet fühlen, dem nachzuforschen? Daß wir das Volk nicht der Unwissenheit beschuldigen wollen, weil es unsere Erziehung nicht annimmt, sondern uns selbst der Unwissenheit und Selbstüberhebung bezichtigen sollen, wenn wir darin fortfahren, das Volk nach unseren eigenen Ideen zu erziehen? Hören wir doch endlich auf, in dem Widerstand des Volkes gegen unsere Erziehung ein feindliches Element zu erblicken; sehen wir doch darin eher den Ausdruck des Volkswillens, der allein uns leiten sollte. Nehmen wir endlich die Tatsache an, die uns die ganze Geschichte der Pädagogik so deutlich lehrt, daß, wenn die erziehende Klasse wissen soll, was gut und was schlecht ist, die zu erziehenden Klassen die volle Macht besitzen müssen, ihrer Unzufriedenheit Ausdruck zu geben und sich von einer Erziehung abzuwenden, die sie instinktiv nicht befriedigt, — daß das einzige Kriterium der Erziehungsmethoden die Freiheit ist".

„Das einzige Kriterium der Pädagogik ist die Freiheit, die einzige Methode die Erfahrung, das Experiment." Dies ist Tolstois oberste Erziehermaxime. Die Schule soll seiner Ansicht nach zugleich ein Mittel der Erziehung und ein Experiment an der jungen Generation sein, das stets neue Resultate ergäbe; sie soll mit anderen Worten ein erzieherisches Laboratorium sein, worin das Experiment der pädagogischen Wissenschaft eine feste Basis schafft. Damit es das aber tun könne, ist nötig, daß es sich unter Umständen vollziehe, die den Wert seiner Ergebnisse sicherstellen, d. h.: in Freiheit. Die Schule, wie sie ist, erklärt Tolstoi, verblödet die Kinder, da sie ihre geistigen Fähigkeiten verzerrt. Sie reißt sie während der kostbarsten Entwicklungszeit aus dem Kreis der Familie, beraubt sie des Glückes der Freiheit und macht aus dem Kinde ein abgehetztes, gedrücktes Geschöpf, dem ein Ausdruck der

Müdigkeit, Furcht und Langeweile anhaftet, während es mit den Lippen fremde Worte in einer fremden Sprache wiederholt. Geben wir aber dem Volke bei seiner Ausbildung Freiheit, so geben wir ihm auch die Möglichkeit, auszusprechen, was ihm nottut, und weiter die Möglichkeit, unter den dargebotenen Kenntnissen zu wählen. Alle Philosophen von Plato bis Kant erstreben einstimmig die Befreiung der Schule von den Fesseln der Tradition. Sie streben, herauszufinden, worin die geistigen Bedürfnisse des Menschen bestehen, und bauen auf diesen mehr oder weniger richtig erschauten Bedürfnissen ihre neue Schule auf. Luther verlangt, daß das Volk die Heilige Schrift im Urtext und nicht nach den Kommentaren der heiligen Väter studiere. Bacon rät das Studium der Natur nach der Natur und nicht nach den Büchern des Aristoteles. Rousseau möchte das Leben aus sich selbst heraus, so wie er es auffaßt, lehren und nicht nach veralteten Erfahrungen. Alle Philosophie verficht die Befreiung der Schule von der Idee, die jüngere Generation in dem zu unterrichten, was die ältere Generation für Wissenschaft hielt, zugunsten der Idee, sie das zu lehren, dessen sie selbst bedarf. Und jeder Schritt vorwärts in der Pädagogik, wenn wir ihre Geschichte aufmerksam betrachten, besteht in einer größeren natürlichen Annäherung zwischen Schüler und Lehrer, in weniger Zwang und größerer Erleichterung des Lernprozesses.

Also wendet Tolstoi, ein anarchistischer Pädagog, sich geradeswegs gegen die Disziplin. „Die Schule, in der weniger Zwang ist," sagt er, „ist besser, als die, in der mehr Zwang ist". Die Methode, die zu ihrer Einführung keiner Anstrengungen der Disziplin bedarf, ist gut; die, welche mehr Strenge braucht, ist sicherlich schlecht. Nehmen wir eine Schule, wie die meine, und versuchen wir, dort Gespräche über Tische und Zimmerecken zu führen oder kleine Würfel hin und her zu schieben. In der Schule

wird eine entsetzliche Unordnung entstehen, und es wird unbedingt nötig werden, die Schüler durch Strenge zur Ruhe zu bringen. Aber versuchen wir, ihnen eine interessante Geschichte zu erzählen, oder Aufgaben zu stellen, oder lassen wir einen an der Tafel schreiben und die anderen korrigieren, und lassen wir alle aus den Bänken heraus, und sie werden alle beschäftigt sein, es wird zu keinem Schabernack kommen, und eine Verschärfung der Disziplin wird überflüssig sein. Man kann ruhig sagen, daß diese Art gut ist."

„Die Kinder bringen nichts mit," so schildert Tolstoi den Schulbetrieb von Jasnaja Poljana, „— weder Lesebücher noch Schreibhefte. Sie bekommen keine Aufgaben nach Hause mit. Sie brauchen nicht nur in den Händen, sie brauchen selbst in den Köpfen nichts zu tragen. Sie sind nicht verpflichtet, sich irgendeine Aufgabe zu merken, nichts von dem, was sie tags vorher getan. Der Gedanke an die kommende Lektion quält sie nicht. Sie bringen nichts mit sich als ihre empfängliche Natur und die Überzeugung, daß es heute ebenso lustig in der Schule sein wird, wie gestern; sie denken an den Unterricht erst, wenn dieser begonnen hat. Keiner, der zu spät kommt, wird je ausgescholten, und sie kommen niemals zu spät, ausgenommen einige der älteren, deren Väter sie hin und wieder zur Arbeit zurückhalten. Geschieht das einmal, so laufen sie voll Hast in die Schule und langen atemlos dort an."

Glückliche Dorfkinder von Jasnaja Poljana! Aber es begreift sich, daß Tolstoi den Kindern aus der Schule wenigstens ein Vergnügen zu machen sucht, denn sein Glaube an ihren erzieherischen Wert ist schwach, er macht letzten Endes kein Hehl aus seiner Überzeugung, die er aus persönlichen Erfahrungen an den Schulen von Marseille, Paris und anderen Städten des westlichen Europas geschöpft zu haben erklärt, der Überzeugung, daß der größte Teil der

Volkserziehung überhaupt nicht der Schule, sondern dem Leben verdankt werde, und daß ein freier, offener Unterricht durch öffentliche Vorträge, Vereine, Bücher, Ausstellungen usw. weitaus jedem Schulunterricht überlegen bleibe. Aber wie dem nun sei: nicht das Richtige oder Falsche an Tolstois Ideen ist es, was uns hier in erster Linie interessiert, sondern das Charakteristische daran; und charakteristisch sind sie wirklich im höchsten Grade und nach allen Seiten hin, nicht nur in persönlicher Beziehung, sondern als Zeichen, ja als prophetische Vorzeichen der Zeit.

Was vor allem auffällt, ist ein Akzent, der mit gewissen anderen Lehrmeinungen Tolstois, den pazifistisch-antinationalen, den demokratischen Gleichheitslehren seines Alters in striktem Widerspruch steht: der nationale Akzent, mit dem er das Recht des russischen Volkes auf eine seiner Sonderart gemäße, von ausländischem Geiste unabhängige Erziehung betont. Tolstois Grund- und Stockrussentum, die adelig-bäuerliche Volkhaftigkeit des Dichters von „Krieg und Frieden", verneint das Recht der europäisch-westlich-liberal gebildeten Ober- und Beamtenklasse, dem Volk einen Unterricht aufzudrängen, der seinem wirklichen Bedürfnisse nicht entspreche. Er wendet sich damit gegen Peter den Großen, dessen Werk diese europäisch-westlich-liberale Beamtenklasse ist, oder dessen Werk sie war, denn sein Rußland ist dahin. Tolstois pädagogische Ideen sind extrem antipetrinisch, anti-westlich, anti-fortschrittlich, er erklärt offen, daß die gebildete Klasse nicht imstande sei, das Volk recht zu unterrichten, da sie das Wohl des Volkes in der Zivilisation und im Fortschritt sehe. Tolstoi glaubt nicht an die europäische Idee des Fortschritts, er leugnet sie in Wort und Werk. Die liberale Kritik Rußlands mußte zugeben, daß „Krieg und Frieden" ein „durch und durch russisches Werk" sei, daß „niemand mit einer solchen Kraft der künstlerischen Analyse und Synthese, mit solcher Schöpfer-

kraft also, den Typus der russischen Volksseele in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und ihrer erhabenen Einheitlichkeit nachgebildet habe", wie Tolstoi. Aber die „geflissentliche Entfernung, in der er sich von allen zeitgenössischen fortschrittlichen Strömungen hielt", verübelte man ihm. In seinen pädagogischen Streitschriften nun wird diese Abneigung manifest; er hat sich darin über den Fortschrittsglauben des Westens, den das Rußland Peters, das liberale Rußland angenommen hatte, unumwunden lustig gemacht. Man habe, sagte er, das Gesetz des Fortschritts im Herzogtum Hohenzollern-Sigmaringen und an seinen 3000 Einwohnern beobachtet. Andererseits aber habe man China mit seinen 200 Millionen Einwohnern, das unsere ganze Fortschrittstheorie über den Haufen werfe. Nichtsdestoweniger zweifle man keinen Augenblick daran, daß Fortschritt ein allgemeines Gesetz der Menschheit sei, und so ziehe man mit Kanonen und Gewehren aus, um den Chinesen die Fortschrittsidee beizubringen. Der gewöhnliche Menschenverstand könnte uns jedoch sagen, daß, wenn die Geschichte des größeren Teiles der Menschheit, der ganze sogenannte Osten, das Gesetz des Fortschritts nicht bestätigt, dieses Gesetz nicht für die ganze Menschheit bestehe, sondern höchstens einen Glaubensartikel für einen bestimmten Teil der Menschheit bilde. Tolstoi bekennt, daß er im Leben der Menschheit überhaupt kein gemeinsames Gesetz zu finden vermag, und daß man ebensogut die Geschichte jeder beliebigen anderen Idee oder historischen Phantasie unterordnen könne, wie der Fortschrittsidee. Er sieht aber, weitergehend, auch nicht die geringste Notwendigkeit, Gesetze für die Geschichte zu finden, ganz unabhängig von der Unmöglichkeit. Das gemeinsame ewige Gesetz, sagt er, stehe in der Seele eines jeden Menschen geschrieben, und nur durch Irrtum werde es auf die Geschichte übertragen. Solange es ein persönliches bleibe, sei dieses Gesetz fruchtbar und allen zugänglich; auf die

Geschichte übertragen, müßiges, leeres Geschwätz. Ein allgemeiner Fortschritt der ganzen Menschheit sei eine unerwiesene Sache und existiere nicht für sämtliche Nationen des Ostens. Es sei daher ebenso unbegründet, wenn man behaupte, daß der Fortschritt das Urgesetz der Menschheit sei, wie die Behauptung vernünftig wäre, daß alle Leute blond seien, mit Ausnahme der Dunkelhaarigen.

Hier vermischen sich aufs merkwürdigste Ideen aus der Sphäre eines idealistischen Individualismus, der deutsch ist, und der die menschliche Vervollkommnung in das Innere des einzelnen verlegt, mit andern, die die entschiedenste Kampfansage an die Überheblichkeit Europas als geistiger Gesetzgeberin der Welt bedeuten. Man bemerkt im Vorbeigehen die Übereinstimmung Tolstois und Goethes in einer sehr lässigen Einschätzung der Geschichte — eine Übereinstimmung, die freilich Raum für manche Unterschiede läßt. Was aber besonders auffällt, ist Tolstois Protest gegen die in seinen Augen naive Verwechslung europäischer, und zwar westeuropäischer Menschlichkeit mit der Gesamtmenschheit, seine Blickrichtung gegen den Osten, in den er offenbar sein riesiges Vaterland einbegreift, sein Asiatismus mit einem Wort, der, wie wir sagten, anti-petrinisch, urrussisch-zivilisationsfeindlich ist, und den ich besonders im Sinne hatte, als ich meinte, Tolstois pädagogische Ideen seien bedeutungsvoll als prophetische Vorzeichen der Zeit. Denn wird heute nicht deutlich, daß der Epiker des russischen Kampfes gegen Rom, gegen Cäsar-Napoleon, mit dieser seiner volkhaften Östlichkeit Recht behalten wird gegen die geistigen Erben Peters, gegen das westlich-liberalisierende Rußland? Wird nicht deutlich, daß die Epoche Peters des Großen, die europäische Epoche Rußlands zu Ende ist, daß sie sich endgültig als ein ebenso verfehltes wie großartiges Experiment erweist, und daß Rußland sein Angesicht wieder nach Osten wendet? Wer der Auffassung Raum geben wollte,

der arme Zar Nikolai sei der europäischen Fortschrittsidee gefallen, befände sich in einem wesentlichen Irrtum. In ihm wurde Peter der Große ermordet, und sein Sturz gab der russischen Volkheit nicht etwa den Weg nach Europa, sondern den Heimweg nach Asien frei.

In nahem, seelischem Zusammenhang nun mit Tolstois Asiatismus steht seine Neigung zum Anarchismus, sein offenkundiger Glaube an das anarchistische Prinzip als einzig vernünftige Grundlage menschlichen Zusammenlebens, seine Lehrmeinung, daß absolute Freiheit alle Disziplin überflüssig mache — diese Meinung, die sich pädagogisch in dem Vorschlag äußert, die Kinder „alle aus den Bänken herauszulassen" und sie von jeder drückenden Pflichtvorstellung zu entbinden. Diese Redensart vom Herauslassen aller Kinder aus den Bänken ist in ihrer erheiternden Anschaulichkeit ein rechtes Symbol für Tolstois gesellschaftlich-politische, oder vielmehr anarchisch-antipolitische Anschauungen überhaupt, die er am bündigsten in seinem berühmten Brief an den Zaren Alexander III. entwickelt hat, dessen Vater am 1. März 1881 ermordet worden war, und den Tolstoi durch jenen Brief zur Begnadigung der Mörder bestimmen wollte. Tolstoi setzt dem Kaiser da in Worten, so eindringlich, daß man sich über ihre Erfolglosigkeit fast wundern muß, auseinander: Die beiden politischen Mittel, die man bisher gegen die um sich fressende politische Krankheit angewendet habe, also erstens Gewalt und Terror und zweitens Liberalismus, Konstitution, Parlament — hätten sich endgültig als unwirksam erwiesen. Es bleibe aber noch ein drittes Mittel, das nicht politischer Natur sei, und das zum mindesten den Vorzug habe, noch niemals versucht worden zu sein. Es bestehe in der Erfüllung des göttlichen Willens ohne jede Rücksicht und staatskluge Einschränkung, also in der Liebe, der Vergebung, der Vergeltuug des Bösen mit Gutem, in der Sanftmut, der Widerstandslosigkeit gegen das Übel, der

Freiheit. ... Mit einem Worte, Tolstoi rät, „alle Kinder aus den Bänken herauszulassen", er rät Anarchie — dieses Wort nicht als Schimpfwort gebraucht, sondern rein sachlich, im Sinne einer bestimmten sozialen und pädagogischen Heilslehre.

Es ist psychologisch sehr merkwürdig, wie sich in dieser anarchischen Grundlehre des großen Russen sein Asiatentum, das seinerzeit schon eine Mischung aus unterschiedlichen seelischen Bestandteilen, aus orientalischer Passivität, religiösem Quietismus und einer unleugbaren Neigung zu sarmatischer Wildheit darstellt, wiederum eine Verbindung eingeht mit Bestandteilen westeuropäischen Revolutionarismus, mit den pädagogisch-politischen Ideen Rousseaus und seines Schülers Pestalozzi, in denen dieses Element der Wildheit, der Rückkehr zum Urstande der Natur, kurzum das anarchische Element in einer anderen Gestalt und Färbung ebenfalls lebendig ist. Nun sollte man denken, daß einem durchaus kulturell interessierten Geiste, wie dem Goethes, dies Element urmenschlicher Wildheit immer fern geblieben sein müßte. Goethe hat das Asiatentum gehaßt und verachtet, darüber ist kein Zweifel. Sein vielen anstößiges Verhalten zur Zeit des Befreiungskrieges beruhte ganz wesentlich auf diesem Widerwillen seiner Seele. „Es ist wahr," sagte er 1813, „Franzosen sehe ich nicht mehr und nicht mehr Italiener, dafür aber sehe ich Kosaken, Baschkiren, Kroaten, Magyaren, Kassuben, Samländer, braune und andere Husaren." Das Bündnis mit Rußland, die Abhängigkeit Deutschlands von Rußland war ihm tief zuwider; bei seiner ersten Berührung mit dem Osten, dem Slawentum schon, gelegentlich der oberschlesisch-polnischen Reise, hatte er sich „fern von gebildeten Menschen" gefühlt; die Humanität des Dichters der „Iphigenie", dieses hervorragend zivilisatorischen Werkes, sympathisierte mit der westlichen Humanität, deren Form die Zivilisation ist, sehr entschuldbarerweise mehr, als mit der weichen, wilden Menschlichkeit des

Ostens. Bei dem europäischen Prediger der Wildnis aber, bei Rousseau, war er lange genug in die Schule gegangen, um noch im Alter gelegentlich Äußerungen tun zu können, deren Europa-Müdigkeit, deren Überdruß an abendländischer Gesittung durchaus tolstoiisch anmuten. „Es geht uns alten Europäern", sagte er eines Tages zu Eckermann, „übrigens mehr oder weniger allen herzlich schlecht; unsere Zustände sind viel zu künstlich und kompliziert, unsere Nahrung und Lebensweise ist ohne die rechte Natur und unser geselliger Verkehr ohne eigentliche Liebe und Wohlwollen. Jedermann ist fein und höflich, aber niemand hat den Mut, gemütlich und wahr zu sein, so daß ein redlicher Mensch mit natürlicher Neigung und Gesinnung einen recht bösen Stand hat. Man sollte oft wünschen, auf einer der Südseeinseln als sogenannter Wilder geboren zu sein, um nur einmal das menschliche Dasein ohne falschen Beigeschmack, durchaus rein zu genießen."

Das ist Rousseau, das ist Tolstoi, das ist zugleich auch Goethe. Aber solche Anwandlungen hinderten nicht, daß er sich gegen den pädagogischen Rousseauismus, wie Pestalozzi ihn propagierte und praktizierte, gegen den anarchischen Individualismus der revolutionären Erziehung mit wirklicher Wut, ja geradezu mit Verzweiflung empörte. Boisserée erzählt, wie Goethe ihm seinen Jammer über das Pestalozzische Wesen geklagt. Es möge vortrefflich gewesen sein nach seinem ersten Zweck und Bestimmung, wo Pestalozzi nur die geringe Volksklasse im Sinne gehabt, die armen Menschen, die in einzelnen Hütten in der Schweiz wohnen und die Kinder nicht in Schulen schicken können. Aber das Verderblichste von der Welt werde es, sobald es aus den ersten Elementen hinausgehe, auf Sprache, Kunst und alles Wissen und Können angewandt werde, welches notwendig ein Überliefertes voraussetze. . . . Und nun gar der Dünkel, den dieses verfluchte Erziehungs-

wesen errege; da sollte man nur einmal die Dreistigkeit der kleinen Buben hier in der Schule sehen, die vor keinem Fremden erschrecken, sondern ihn in Schrecken setzen! Da falle aller Respekt, alles weg, was die Menschen untereinander zu Menschen mache. „Was wäre denn aus mir", rief Goethe, „geworden, wenn ich nicht immer genötigt gewesen wäre, Respekt vor anderen zu haben. Und diese Menschen mit ihrer Verrücktheit und Wut, alles auf das einzelne Individuum zu reduzieren und lauter Götter der Selbständigkeit zu sein! Diese wollen ein Volk bilden und den wilden Scharen widerstehen, wenn diese einmal sich der elementarischen Handhaben des Verstandes bemächtigt haben, welches nun gerade durch Pestalozzi unendlich erleichtert ist."

Überlieferung, Ehrfurcht, welche „die Menschen untereinander zu Menschen macht", Unterordnung des Ich unter eine edle, schätzenswerte Gemeinschaft — spüren wir nicht die Nähe der pädagogischen Provinz? Erinnern wir uns einen Augenblick an diesen herrlichen und weisen, zugleich strengen und heiteren Traum von Erziehung und Jugendbildung, in dem von der Humanität des 18. Jahrhunderts, vom Geiste der „Zauberflöte", vom Geist des Sarastro, von diesem „An Freundes Hand zum Guten wandeln" noch viel zu spüren ist, der aber zugleich an Neuem, Kühnem, menschlich Zukünftigem so viel umschließt, daß er gewiß nicht weniger revolutionär, als Tolstois erzieherische Ideen, zu nennen ist. Nur freilich fehlt das anarchische Ideal vollkommen darin, vielmehr fällt sein Begriff der Menschlichkeit, der Menschenwürde, Gesittung und Bildung so sehr mit dem der feierlichsten Ordnung und Stufung, mit einem so ausgeprägten Sinn für Ehrfurcht, Überlieferung, Symbol, Geheimnis, für Disziplin, Rhythmus, eine reigenartige, fast choreographische Gebundenheit in der Freiheit zusammen, daß man diesen Begriff wohl als staatsmännisch

im höchsten und schönsten Sinn, im Gegensatz zu Tolstois „Herauslassen aus den Bänken" ansprechen kann. Auch die Knaben und Jünglinge von Goethes Traumgebiet sitzen nicht an Bänke geschmiedet, jedenfalls sehen wir sie nicht in diesem Zustand. Die Grundlage ihrer Erziehung ist, wie Pestalozzi es wollte, dessen Prinzipien in der Provinz überhaupt mehr zu Ehren kommen, als man erwarten sollte, der Ackerbau, und im Freien, unter Gesängen, die alles begleiten, Arbeit und Spiel, vollzieht sich ihre Ausbildung, die vor allem darin besteht, daß, wie es wörtlich heißt, „weise Männer den Knaben unter der Hand dasjenige finden lassen, was ihm gemäß ist; daß sie die Umwege verkürzen, durch welche der Mensch von seiner Bestimmung, nur allzu gefällig, abirren mag". Jede entschiedene Berufsneigung also wird begünstigt und gepflegt, denn „Eines recht wissen und ausüben, gibt höhere Bildung, als Halbheit im Hundertfältigen". Wenn aber damit die Erziehung individuell ist, so ist sie darum nicht im entferntesten individualistisch — dies in der Tat so wenig, daß Respekt sogar vor dem Konventionellen verlangt, und als hervorstechende Eigenschaft gerade des Genies betrachtet wird: denn dieses begreife, daß Kunst eben darum Kunst heiße, weil sie nicht Natur sei; und es bequeme sich am leichtesten zum Respekt vor dem Konventionellen, in der Einsicht, daß dieses ja nichts anderes sei, als „die Übereinkunft vorzüglicher Menschen, das Notwendige, das Unerläßliche für das Beste zu halten". Das ist weitgehende Feindschaft gegen das Willkürliche, welche man bezeichnenderweise durch ein Beispiel aus der Musik zu verteidigen bemüht ist. „Würde", heißt es, „der Musiker einem Schüler vergönnen, wild auf den Saiten herumzugreifen, oder sich gar Intervalle nach eigener Lust und Belieben zu erfinden? Hier wird auffallend, daß nichts der Willkür des Lernenden zu überlassen sei; das Element, worin er wirken soll, ist

entschieden gegeben, das Werkzeug, das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt, sogar die Art und Weise, wie er sich dessen bedienen soll, ich meine den Fingerwechsel, findet er vorgeschrieben, damit ein Glied dem anderen aus dem Wege gehe und seinem Nachfolger den rechten Weg bereite; durch welches gesetzliche Zusammenwirken dann zuletzt allein das Unmögliche möglich wird." — Kein Zufall, wie gesagt, daß die Musik von den Oberen der Provinz derart als Paradigma herangezogen wird; denn ist sie nicht wirklich das geistigste Symbol für alles „gesetzliche Zusammenwirken" des Vielfachen zu einem menschenwürdigen, kulturedlen Zweck und Ziel? In der Pädagogischen Provinz durchwaltet der Gesang alles Tun und Treiben, er ist „die erste Stufe der Bildung", alles andere schließt sich daran und wird dadurch vermittelt. „Der einfachste Genuß", heißt es, „sowie die einfachste Lehre werden bei uns durch Gesang belebt und eingeprägt, ja selbst was wir überliefern von Glaubens- und Sittenbekenntnis, wird auf dem Weg des Gesanges mitgeteilt." Sogar die Wissenschaftselemente des Lesens, Schreibens, Rechnens ergeben sich aus dem Gesange, dem Notenschreiben, der Textunterlage, der Beobachtung der zum Grunde liegenden Maße und Zahlen — und kurz, wie der Ackerbau das natürliche, so ist die Musik hier das geistige Element der Erziehung, „denn von ihr laufen gleichgebahnte Wege nach allen Seiten".

Ein anderer großer Deutscher und Bildner deutschen Schicksals kommt uns hier in den Sinn: Luther, der der Musik als pädagogischem Mittel eine sehr verwandte Schätzung entgegengebracht hat, wie Goethe sie hier bekundet. „Musicam", sagte er, „habe ich allzeit lieb gehabt. Die Jugend soll man stets zu dieser Kunst gewöhnen, denn sie machet feine, geschickte Leute. Einen Schulmeister, der nicht singen kann, sehe ich nicht an". Und in den Schulen, die seinem Einfluß unterstanden, wurde fast so viel gesungen,

wie in der Pädagogischen Provinz — während ich nicht wüßte, daß in Tolstois Schule überhaupt gesungen worden wäre. Daß es nicht geschah, darf man schon daraus schließen, daß Tolstoi mit Beifall einen Ausspruch Berthold Auerbachs vermerkt, dahin lautend, Musik sei „ein pflichtloser Genuß und also der erste Schritt zur Unsittlichkeit" — ein sozial-ethischer Ausspruch von so bejammernswerter Flachheit, daß man ihn in höherer Sphäre nicht für möglich halten sollte. Dem Wanderer durch die Pädagogische Provinz scheint es, als ob keiner ihrer Bewohner „aus eigener Macht und Gewalt etwas leiste, sondern als ob ein geheimer Geist sie alle durch und durch belebe, nach einem einzigen großen Ziele hinleitend." Dieser Geist ist der Geist der Musik, der Kultur, des „gesetzlichen Zusammenwirkens", wodurch allein zuletzt „das Unmögliche", d. h. der Staat als Kunstwerk, möglich wird; es ist ein aller Wildheit ferner und entgegengesetzter, es ist deutscher Geist.

Dieses dreifach abgestufte Grüßen, dessen Sinn, die dreifache Ehrfurcht, den Knaben selbst ein Geheimnis bleibt, weil das Geheimnis, die Achtung vor dem Verhüllten, große, sittigende Vorteile habe; dieses Dringen auf Scham und Scheu; dies stracke Frontmachen des jungen Menschen gegen die Welt in ehrenhaft kameradschaftlicher Verbindung mit seinesgleichen; dieses Erhöhen der eigenen Ehre, indem man Ehre gibt; dieser ganz hoch vergeistigte und musisch durchheiterte Militarismus: wie fernab ist er von dem rationalen Radikalismus, der innerlich wilden Christlichkeit Tolstois! Sollte man glaubeu, daß trotzdem in entscheidenden Punkten die merkwürdigste Verwandtschaft zwischen den Erziehungsideen der beiden großen Dichter besteht?

Tolstoi erklärt es einmal in frommer Simplizität für das Heilmittel der Welt, einfach all das nicht mehr zu tun, was man selbst nicht vernünftig findet, d. h. all das nicht,

was jetzt unsere ganze europäische Welt tue, z. B. „die Grammatik toter Sprachen lehren". Was in dieser polemischen Äußerung gegen das Studium der antiken Sprachen fühlbar wird, ja offen zum Ausbruch kommt, ist die Auflehnung des russischen Volkstums gegen die humanistische Zivilisation selber; es offenbart sich darin Tolstois unklassisches Heidentum, jene ethnische Göttlichkeit, welche nach Gorki nicht diejenige eines Jupiter, sondern eines russischen Gottes war, „der auf einem Ahornthron unter einer goldenen Linde sitzt". Eine extrem antihumanistische, antiliterarische, antirhetorische Auffassung von der Wichtigkeit und Vordringlichkeit der Lehrfächer herrscht in Tolstois Erziehungsschriften; er achtet die Disziplinen des Lesens und Schreibens keineswegs für so wichtig, wie es in Europa überlieferterweise geschieht, er hegt nicht die geringste Humanistenfurcht vor dem Begriff des „Analphabetentums", sondern hat diesen nach unseren Vorstellungen rohen Zustand offen verteidigt. „Wir sehen Leute mit allen Kenntnissen für die Zwecke der Landwirtschaft ausgerüstet," sagt er, „die den inneren Zusammenhang davon wohl erfassen, wiewohl sie weder lesen noch schreiben können; oder ausgezeichnete militärische Befehlshaber, Kaufleute, Werkmeister, Maschinenmeister, Handwerker, lauter Leute, die einfach vom Leben erzogen wurden, und die sich durch diese Erziehung einen großen Vorrat an Wissen und klarem Denken angeeignet haben, die aber weder lesen noch schreiben können. Andererseits gibt es solche, die es können, sich aber durch diesen Vorteil keinerlei neue Kenntnis angeeignet haben." Und wenn er den Widerspruch zwischen dem wirklichen Bedürfnis des Volkes und dem Unterricht, den die gebildeten Klassen ihm aufdrängen, behauptet, so hat er vor allem die Herkunft der niederen Schulen von den höheren im Sinn: zu allererst seien diese, nicht jene, gegründet worden, zuerst die Klosterschulen, dann die höheren

Schulen, dann die Elementarschulen, und das sei eine falsche Hierarchie; denn es sei falsch, daß die Volksschule, statt sich selber zu entsprechen, nur in geringerem Maße den Anforderungen der höheren Schule entspreche. Was er meint, ist klar. Er findet die Volksschule zu literarisch, zu untertan immer noch dem klassischen Bildungsideal, nicht sachlich-lebendig genug, nicht hinlänglich auf Berufsbildung gestellt. Man würde aber irren, wenn man mehr Beifall für Geist und System der höheren Schulen und der Universität von ihm erwartete. Er legt ihnen „völlige Absonderung vom wirklichen Leben" zur Last; er vergleicht die wahre Erziehung durch das Leben mit der der akademischen Studenten und findet, daß jene berufstüchtige Männer, diese aber bloß „sogenannte Leute mit Universitätsbildung — fortgeschrittene, d. i. reizbare, schwächliche Liberale" zeitigen. Er prophezeit dem „Lateinischen und der Rhetorik" einen Fortbestand von noch 100 Jahren — keinen längeren, und auch einen so langen nur deshalb, weil, „wenn die Medizin einmal gekauft sei, man sie doch trinken müsse". Mit dieser Redensart ist sein Verhältnis zur klassischen Erziehung, zur europäischen Bildungsgeschichte, zum Humanismus deutlich genug bezeichnet — zugleich aber auch sein Verhältnis zum Westen, zur Zivilisation, zur Demokratie, deren innerstes Wesen ja rhetorisch-literarisch ist: ein Verhältnis volkhaften Hasses gegen das Unvolkstümliche, Fremde, Oktroyierte, nur Bildungsmäßige, kurz, die Empörung des Urrussentums gegen Peter.

Tolstois Volkhaftigkeit ist nichts als Äußerung und Zubehör seiner Größe. Der „Krieg und Frieden" schrieb, konnte in Bildungsfragen nicht anders denken, als er dachte. Es gibt ein Künstlerformat, eine Wucht und bärenmäßige Urkraft, Ursprünglichkeit des Talentes, der nur das Mythisch-Wurzelhaft-Volkstümliche recht gemäß ist — zusammen mit der Verachtung des Literarischen, des Feinen

und Kleinen, des Künstlichen, Gezüchteten, beinahe der Kultur, gewiß aber der künstlerisch-geistigen Zivilisation. Tolstois Mangel an Literatur war der eines Sprachererneuerers oder eines Offiziers, der in seinem Zelte sitzt und an einen Freund schreibt. Es ist kein Zufall, daß er zur Zeit seiner pädagogischen Passion Pläne zur Reform der russischen Sprache im Sinn einer größeren Volkstümlichkeit wälzte, übrigens nicht ohne seiner Abneigung gegen den politischen Nationalismus, gegen die Slawophilen also, den deutlichsten Ausdruck zu geben.

Goethe und Tolstoi sind verwandt durch ihre Größe und Kraft. Was sonst noch an Ähnlichkeit und Verwandtschaft zwischen ihnen walten mag, ergibt sich aus dieser Brüderlichkeit. Goethe ist, wie Tolstoi, darum der volkhaftechteste Dichter seines Landes, ein wahrer Ausbruch des Volksgeistes, gleich Luther, gleich Bismarck — er ist darum der deutscheste Dichter, weil er Deutschlands größter ist. Das fällt zusammen; und nichts ändert daran die Tatsache, daß Goethe sich gegen teutsche Bruderschaften ebenso abweisend verhielt, wie Tolstoi gegen die slawischen, ja, daß er 1813 aus Sympathie für die Zivilisation jenen berühmten oder berüchtigten Mangel an Patriotismus an den Tag legte. Es ist nicht ratsam, seine Haltung von damals mit derjenigen unserer Zivilisationsliteraten in den Jahren 1914 bis 1918 zu verwechseln. In nationalen Dingen ist an dem Meinen und Sagen eines Mannes sehr wenig gelegen; entscheidend vielmehr ist das Sein, das Tun. Hat man den „Götz", den „Faust", den „Meister", die „Sprüche in Reimen" und „Hermann und Dorothea" geschrieben, ein Gedicht, das Friedrich Schlegel mit dem Beiwort „vaterländisch" ehrte, so kann man sich einige kosmopolitische Unzuverlässigkeit am Ende leisten, wie auch der „große Schriftsteller der Russenerde" sich den rational-christlichen Pazifismus seiner Spätzeit leisten konnte; und was nun

noch einmal Goethes gewaltige Volkhaftigkeit betrifft, so fehlt nicht viel, daß sie gelegentlich zu ketzerischen Gedanken über die Echtheit und Rechtmäßigkeit seines Humanismus verführen könnte. Goethe rechnet in den „Wanderjahren" das Judentum zu den ethnisch-heidnischen, den Volksreligionen. Aber wie stand es zuletzt mit seinem eigenen Heidentum, oder, was dasselbe ist, seiner eigenen Göttlichkeit? War nicht vielleicht der antik-humanistische, der Jupiter-Charakter dieser Göttlichkeit eine wenig tiefreichende Stilisierung seines Wesens, und war nicht vielmehr auch er, wie Tolstoi, der russische Gott „unter der goldenen Linde", eine ethnische Gottheit, ein Ausbruch jenes germanisch-aristokratischen Heidentums, dessen Söhne auch Luther und Bismarck waren, und als dessen Verfechter gegen die Christlichkeit der Entente-Demokratie in dem zurückliegenden Kriege Deutschland manchem erschien?

Daß Tolstoi „die Grammatik toter Sprachen" nicht gelehrt wissen wollte, nannten wir eine Auflehnung russischen Volkstums gegen die humanistische Zivilisation. Es ist an der Zeit, daß wir uns in Goethes Pädagogischer Provinz nach dem Orte umsehen, wo die Zöglinge sich mit den antiken Sprachen beschäftigen. Sehen wir uns um, und trauen wir unsern Augen! Dieser Ort findet sich nicht. Goethe ist nicht der Barbar, die Beschäftigung mit der Sprache und mit den Sprachen als Bildungsmittel überhaupt zu verachten. Er nennt diese Beschäftigung mit Innigkeit „die zarteste von der Welt", und er betont ihren sittigenden Wert, indem er Sprachlehre und Sprachübung für seine imaginären Zöglinge mit der gewaltsamen und rauhen Obliegenheit des Pferdehütens verbindet, damit sie nicht, Tiere nährend und erziehend, selbst zum Tier verwildern. Aber es handelt sich um die lebenden Sprachen. Abwechselnd werden die Zungen der verschiedenen Nationen

geübt — Latein und Griechisch, es will festgestellt sein, kommen im Erziehungsplan der Provinz nicht vor.

Nun, es kommt noch so manches andere nicht ausdrücklich darin vor; aber daß gerade dies Element vergebens gesucht wird, muß doch auffallen. War Goethe ein Humanist oder war er es nicht? — Er war es erstens von jeher in einem weiteren und selbst andern Sinn, als dem philologischen, gewesen. Zweitens aber liegt der Akzent einer gewissen edlen Härte, aller musischen Heiterkeit ungeachtet, überhaupt auf den Anordnungen der Pädagogischen Provinz, und es ist kein Zweifel, daß Goethe zur Zeit seiner bewußten Erzieherschaft sich zu dem winkelmannisch-humanistischen Bildungsideal ein wenig verhielt, wie Tolstoi und Auerbach sich zur Musik verhielten, d. h. mit sozialer Strenge gegen das Sybaritische, dilettantisch Schweifende und Genüßliche, worin die Gefahr dieses „allgemein menschlichen" Bildungsideals besteht. Er achtete diese Gefahr für bedrohlicher, als die der Verengung und Verarmung durch ein Spezialistentum, dessen Schrecken wir Späteren freilich kennen gelernt haben; er verteidigt Berufsbildung gegen Wortunterricht — aus derselben antiliterarischen Tendenz, die wir bei Tolstoi beobachteten; er teilt mit diesem den Glauben, daß menschliche Bildung aus der Beschränkung am redlichsten hervorgehe, und so ist er radikal genug, durch einen Wortführer der „Wanderjahre" der humanistisch-allgemeinen Bildung „und allen Anstalten dazu" das Wort „Narrenpossen" entgegenschleudern zu lassen. Das ist hart. Aber klingt es nicht heute, wo niemand mehr von seinen Zinsen leben kann, wie eine nur zu hellsichtige Prophezeiung, wenn er ebendort verkündet: „Wer sich von nun an nicht auf eine Kunst oder ein Handwerk legt, der wird übel dran sein"?

Was Goethe als Erzieher will, ist Sachlichkeit und Tüchtigkeit — damit ist der Geist seiner Erziehung *deutsch*, nicht rhetorisch-humanistisch; er ist *sozial* damit, nicht

demokratisch-politisch. Denn das Demokratisch-Politische ist mit dem Rhetorisch-Literarischen nicht nur verwandt, sondern eines Wesens, es ist die politische Form des Humanismus. Tolstoi hat einmal gesagt, das Hauptübel der Stadt bestehe für ihn und alle Menschen des Gedankens darin, daß man immer entweder diskutieren müsse oder falsche Urteile widerlegen, oder diese ohne Widerspruch hinnehmen, was noch schlimmer sei. Das Diskutieren aber und das Widerlegen von Unsinn und Lüge sei die müßigste Beschäftigung, und sie habe kein Ende, weil es eine unzählbare Menge von falschen Meinungen geben könne und auch gäbe. „Man beschäftigt", sagt er, „sich aber doch damit, und fängt an, sich einzubilden, daß das eine Arbeit ist; das ist aber das größte Nichtstun." — Wenn diese Sätze sehr russisch empfunden sind, so beweisen sie aufs neue die hohe Verständigungsmöglichkeit, die zwischen russischem und deutschem Wesen waltet. Denn dies ist es, dieser Wortgeist der Stadt, der Geist des Gassengeschwätzes, der Anmaßung und der halbgebildeten Maulgeläufigkeit, gegen den Goethes Erziehungsprinzipien sich stemmen und der deutscher Sachlichkeit und Tüchtigkeit wirklich so wenig gemäß ist. In Wahrheit darf man heute fragen, ob nicht der deutsche Sozialismus Schaden gelitten hat durch das Fortwirken eines humanistisch-literarischen Bildungsbegriffs, an dessen Segnungen man alle glaubte teilnehmen lassen zu müssen, in dem Wahn, daß Volksbildung verwässerte Gelehrtenbildung sei — diesem Wahn, mit dem man Sinn und Geist des Volkes selbst verwässert, entwürdigt und beleidigt, statt, wie man sich einbildet, ihn emporzuziehen.

Wir haben, meine Damen und Herren, den Zusammenbruch des petrinischen Rußland, diesen Zusammenbruch, dessen Prophet der „große Schriftsteller des Russenlandes" war, mit Augen gesehen. Aber ist nicht das Gefühl in uns lebendig, daß auch für den europäischen Westen eine Epoche sich endigt, die bürgerlich-humanistisch-liberale, die, in der Renaissance

geboren, mit der französischen Revolution zur Macht gelangte? Die Frage *steht heute da*, ob die mediterran-klassisch-humanistische Überlieferung eine Menschheitssache und darum menschlich-ewig, oder ob sie nur Geistesform und Zubehör einer Epoche, nämlich der bürgerlich-liberalen, war und mit ihr sterben kann. In Rußland, soviel ist klar, ist es vorbei damit. Was Deutschland betrifft, so steht es, unentschieden auch hier an seelischen Mischungen reich, zwischen Ost und West. Der humanistische Liberalismus des Westens, politisch gesprochen: die Demokratie, hat viel Boden bei uns, aber nicht den ganzen. Es ist der schlechteste Teil von Deutschlands Jugend *nicht*, der, vor die Entscheidung „Rom oder Moskau?" gestellt, für *Moskau* optiert hat. Gleichwohl irrt diese Jugend, nicht Rom, nicht Moskau hat die Antwort zu lauten, sondern: Deutschland.

Das Deutschland unserer Hoffnung wird sich vom Reiche der Sarmaten und Bolschewisten unterscheiden, wie Goethescher Geist von Tolstoischem. Vergeistigung wird ihm Kultur, d. h. die Läuterung, Erhöhung und Vermenschlichung des Natürlichen — nicht rational-radikalistische Entnatürlichung bedeuten. Es wird nicht asiatisch sein und wild, sondern europäisch, daß heißt begabt mit dem Sinn für Gliederung, Ordnung, Maß, und bürgerlich immer noch in der ältesten, würdigsten, der mittelalterlich-deutschen Bedeutung, d. h. kunstreich und gebildet durch Sachlichkeit. Deutschland als Kultur, als Meisterwerk, als Verwirklichung seiner Musik; Deutschland, einer klugen und reichen Fuge gleich, deren Stimmen in kunstvoller Freiheit einander und dem erhabenen Ganzen dienen; ein vielfacher Volksorganismus, gegliedert und einheitlich, voll Ehrfurcht und Gemeinsamkeit, Echtheit und Gegenwart, Treue und Kühnheit, bewahrend und schöpferisch, arbeitsam, würdevoll, glücklich, das Vorbild der Völker — ein Traum, der wert ist, geträumt, der wert ist, geglaubt zu werden.

202674
LG Goethe, Johann Wolfgang von
G599 Mann, Thomas
.YmanGt Goethe und Tolstoi.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU